Ks. Dieter Josef HILLA

OSOBA JAKO ZASADA TEOLOGII MORALNEJ
Wkład Karola Wojtyły – Jana Pawła II w wypracowanie podstaw teologii moralnej

Jeśli człowiek został stworzony przede wszystkim jako osoba wobec Boga i jako taki dla Boga, ma to istotne znaczenie dla teologii moralnej: człowiek jako powołany przez Boga winien Bogu dawać odpowiedź swoim życiem.

1. WPROWADZENIE

„W każdym czasie pewne szczegółowe zagadnienia etyczne stają się aktualne – współcześnie zagadnieniem stała się sama etyka [a zawiera się w niej także teologia moralna – przyp. D. J. H.], o niej samej wiele się wciąż pisze i mówi"[1].

Te słowa Karola Wojtyły sygnalizują kryzys, w jakim znajduje się od wielu lat teologia moralna. O ile przed Vaticanum II trudzono się nad wyprowadzeniem teologii moralnej z zawężania jej jedynie do roli pomocy duszpasterskiej, to zaraz po Vaticanum rozwinęła się dyskusja, której przedmiotem stała się sama teologia moralna. Teologia moralna czy etyka teologiczna, teonomia czy autonomia, deontologia czy teleologia – tak brzmiały i brzmią podstawowe pytania. Niezgoda co do istoty i charakteru teologii moralnej jest przyczyną wszelkich dalszych różnic zdań, jakie pojawiają się w tym czasie wśród teologów moralistów w związku z oceną działania moralnego. Staje się tedy ze wszech miar pilnym obecnie zadaniem, by istotę tę i zharmonizowany z nią podstawowy wykład teologii moralnej na nowo starannie ukazać i uzasadnić. Temu celowi mają także służyć niniejsze wywody. Punktem wyjścia tych rozważań jest wizja osoby ludzkiej K. Wojtyły–Jana Pawła II, czyli jego personalizm[2], ponieważ właśnie osoba stanowi zasadę całego nauczania Jana Pawła II w dziedzinie teologii moralnej. Jądrem niniejszej prezentacji jest pytanie o to, czy osoba może być zasadą teologii moralnej, czy nią być musi i jak się to faktycznie uzasadnia (1). Z uwagi na to, że rozważania te wychodzą od personalizmu K. Wojtyły–Jana Pawła II, należy następnie przedstawić tę

[1] K. W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 19.

[2] Nazwiska Wojtyła używamy, gdy odnosi się do wypowiedzi osoby papieża sprzed jego pontyfikatu.

koncepcję (2). W zakończeniu zaś podejmuje się próbę rozwinięcia tej myśli poprzez jej zastosowanie do szczegółowej kwestii moralnej (3). Najlepiej do tego nadaje się encyklika *Humanae vitae*, gdyż w dyskusji wokół tej encykliki najpełniej ujawniają się źródła i powody rozchodzenia się dróg wśród przedstawicieli teologii moralnej.

2. TEORIA OSOBY KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Charakterystyczne w Karola Wojtyły teorii osoby jest podkreślanie godności osoby. Człowiek poznaje swoją wyższość nad naturą: jej wyrazem jest jego zdolność panowania nad nią. W tej wyższości człowiek poznaje jednocześnie swoją godność. To doświadczenie wyższości i godności toruje poniekąd drogę do rozumienia osoby, gdyż człowiek musi pytać o racje owej wyższości. Ta racja tkwi w duchowych darach i zdolnościach człowieka[3].

Wojtyły teorię osoby można trafnie streścić w definicji, która określa osobę jako „samorządny podmiot, czyli jako centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę związanych poczynań"[4]. Co głosi ta definicja?

Pierwszy jej człon głosi, że osoba jest „samorządnym podmiotem", podmiotem, który sam sobą rządzi. Dla osoby charakterystyczne jest samostanowienie. Osoba jest istotą, która sama do siebie należy i ponieważ sama do siebie należy, również sama sobie panuje. Właśnie owo samoposiadanie i samopanowanie są podstawą autodeterminacji, samostanowienia. Mówiąc krótko: osoba jest podmiotem, który to podmiot ma siebie niejako w swoim ręku, a więc posiada siebie i sobą panuje, czyli jest rządcą samej siebie[5].

Ten samorządny podmiot jest „źródłem czynów". Ponieważ człowiek jako osoba jest panem siebie samego, jego czyny nie odrywają się od niego, lecz stanowią jego wyraz. Człowiek, który sam siebie określa, sam o sobie stanowi, spełnia się w czynie i poprzez czyn[6]. Dokładnie ów stan rzeczy opisuje tradycja, opisuje go zresztą za pomocą teorii actus humanus stosując doń teorię możności i aktu[7].

Z opisem osoby jako „sprawcy czynów" wiążą się ściśle pojęcia transcendencji wertykalnej i horyzontalnej oraz integracji. Przez transcendencję wertykalną, która wiąże się ściśle z samoposiadaniem i samopanowaniem, rozu-

---

[3] Por. *L'uomo immagine di Dio*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. I, Città del Vaticano 1978, s. 284-288; por. też: K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny" 18(1984) nr 52, s. 2.

[4] T. Styczeń SDS, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka USJK, Lublin 1982, s. 90.

[5] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131 n.; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976) z. 2, s. 5-39. Por. także św. Tomasz z Akwinu, który w STh I-II prol. dokładnie tak opisuje człowieka: se potestativum.

[6] Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 182-186. Na tej myśli opiera się cała analiza tej książki.

[7] Zob. tamże, s. 39-44, Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 39 n.

mie Wojtyła to, że człowiek podporządkowany jest – poprzez spełniane przez siebie czyny – tylko samemu sobie[8]. Transcendencja oznacza zdolność osoby „do uzależniania własnych zdynamizowań od swojego «ja»" (*Osoba i czyn*, s. 148). Osoba spełnia siebie sama w czynie.

Natomiast transcendencja horyzontalna oznacza zdolność osoby do „przekraczania granicy" w stosunku do jakiegoś przedmiotu, jej zdolność dystansowania samej siebie wobec jakiegokolwiek przedmiotu (*Osoba i czyn*, s. 147-148).

Komplementarnym aspektem w stosunku do transcendencji wertykalnej jest integracja osoby w czynie. Pojęcie integracji oznacza tę właściwość osoby, poprzez którą złożoność człowieka staje się jednością. Integracja sprawia, że różnorodne dynamizmy psychosomatyczne syntetyzują się w czynie w jedność, która nie jest jedynie prostą ich sumą, lecz razem z ich zespoleniem poprzez osobę zostaje podniesiona do poziomu samej osoby. Tak więc również pojęcie integracji stoi w ścisłym związku z samoposiadaniem i samopanowaniem.

W przytoczonej definicji osoba zostaje dalej określona jako „centrum [...] świadomych aktów". Actus humanus określa Wojtyła jako „akt świadomy"[9]. Świadomość aktu wiąże się ściśle z autodeterminacją, ze samostanowieniem, gdyż tylko podmiot, działający świadomie i mający świadomość siebie jako działającego świadomie, może sam determinować siebie, czyli po prostu sam o sobie stanowić. Dlatego samoświadomość jest najistotniejszą charakterystyką osoby. Wreszcie mowa jest w tej definicji o tym, że osoba jest „centrum wolnych i jednocześnie związanych prawdą czynów". Czyny są zarazem wolne i związane. Czy nie ma tu sprzeczności? Karol Wojtyła opisuje wolność jako „swoistą niezależność od przedmiotów w porządku intencjonalnym, zdolność do wybierania pośród nich"[10]. Ta niezależność człowieka od rzeczy zakłada jednak – i zarazem ujawnia – dwa ściśle ze sobą związane warunki. Zakłada to, że człowiek jest panem samego siebie, gdyż podmiot, aby wybrać z wielu możliwości działania, musi posiadać k r y t e r i u m w y b o r u (1), inaczej nie byłby wolny w stosunku do rzeczy. Niezależność od przedmiotów działania wyjaśnia się tylko w świetle „istotnym dla samej woli o d n i e s i e n i e m d o p r a w d y i z a l e ż n o ś c i ą o d n i e j" (2)[11]. To prawda więc obdarowuje wolność niezależnością od rzeczy. Toteż wolność pozostaje trwale związana z prawdą.

Karol Wojtyła widzi osobę nie tylko jako jednostkę, ale podkreśla też, że do istoty osoby należy powołanie do wspólnoty[12]. Osoba ludzka bowiem na-

---

[8] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 218.

[9] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 33.

[10] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 163.

[11] Tamże, s. 171 (podkr. D. J. H.).

[12] Por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 101-102.

leżąc do samej siebie i samej sobie panując jest w stanie „obiektywnie obdarowywać, a zarazem może być przyjmowana jako dar i w ten sposób przeżywana"[13]. Prawdziwie osobowa wspólnota, communio personarum[14], jest taką wspólnotą, w której osoby wzajemnie obdarowują się i przyjmują. Karol Wojtyła odróżnia w tej communio dwa wymiary: wymiar międzyosobowy i społeczny[15].

Wymiar międzyosobowy[16] daje się bliżej scharakteryzować jako relacja pomiędzy „ja" i „ty", w której obydwie osoby uznają się i afirmują swoją godność. „Ja" poznaje „ty" jako drugie „ja", jako drugą osobę o równej godności. Dlatego również „ty" należy się afirmacja ze względu na niego samego. Afirmacja jest aktem miłości, gdyż oznacza ona „potwierdzanie i afirmację tego, co już urzeczywistnione"[17]. Miłość zatem istotowo należy do communio personarum. W przeciwnym razie nie ma wspólnoty, która odpowiada godności osoby.

Drugim wymiarem communio personarum jest wymiar społeczny. Chodzi tu o wspólnotę, w której wiele osób zespala się we własny podmiot, w pewne „my". Wzajemne relacje pomiędzy tymi osobami i jedność tej communio opierają się na dobru wspólnym, do którego są przyporządkowani wszyscy członkowie wspólnoty. Z uwagi na to, że dobro wspólne zawiera w doskonalszy sposób wszystkie poszczególne dobra osób, każda osoba urzeczywistnia się w takiej wspólnocie w pełny sposób. Każda osoba przyczynia się do tego, że przez swój wkład w realizację dobra wspólnego wnosi jednocześnie wkład do rozwoju wszystkich osób tej communio, gdyż poszczególna osoba urzeczywistnia się o wiele bardziej w łonie takiej wspólnoty niż bez niej[18]. Dalsza cecha communio personarum to uczestnictwo bądź współudział[19]. Pojęcie to ma dwa znaczenia. Pierwsze z nich wyraża uczestniczenie z drugim w jego po-

---

[13] K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae"*, „Analecta Cracoviensia" 10(1978) s. 16.

[14] Dobre wprowadzenie do tego centralnego w myśli K. Wojtyły pojęcia znajduje się w: N. Martin, R. Martin, *Vorwort*, w: Johannes Paul II, *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979-81*, Vallendar-Schönstatt 1985, s. 23-28.

[15] Por. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota,* s. 17. Odróżnienie tych dwóch wymiarów rzadko się spotyka w literaturze przedmiotu. Nie ma tu miejsca, by je wyczerpująco rozwinąć, ze względu na całość wywodu możemy je tylko naszkicować.

[16] Por. Styczeń SDS, *Miłość a sens życia*, s. 103-106.

[17] J. Pieper, *O miłości*, przekł. I. Gano, Warszawa 1983, s. 28.

[18] Przykład niech uwydatni ten wymiar. Papież odnosi ten wymiar do Kościoła. „Jest to społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób [...] idzie za Chrystusem. W tym przejawia się zarazem na wskroś «osobowy» profil i wymiar tej społeczności, która [...] jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem" (*Redemptor hominis*, 21). Por. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 107: „Człowiek oddając siebie całkowicie Bogu, daje siebie jako osoba jednocześnie Kościołowi".

[19] Ta myśl jest kluczem do całego przepowiadania społecznego Ojca świętego, np. w tym sensie technika jest dla człowieka, a nie odwrotnie.; por. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny" 18(1964) nr 52, s. 2.

trzebach, radościach itp. To znaczenie odnosi się do wspólnoty międzyosobowej. W drugim znaczeniu mowa o uczestnictwie, gdy mamy na myśli, że osoba jako osoba działa razem z innymi, a więc spełnia czyny prawdziwie ludzkie we wspólnocie. To drugie znaczenie jest przyporządkowane do wymiaru społecznego.

W tym miejscu wypada jeszcze raz odwołać się do godności osoby. Człowiek poznaje swoją godność nie dopiero i nie przede wszystkim w kontekście swego środowiska – poznaje ją także, a nawet przede wszystkim poprzez bezpośredni wgląd w samego siebie. Tylko samego siebie bowiem człowiek doświadcza, jako tego, kto sobie panuje, i tego, komu panuje, czyli jako pana samego siebie; siebie też przede wszystkim doświadcza jako istoty niezależnej, związanej tylko prawdą. Człowiek poznaje więc siebie jako koronę stworzenia, która nie może być podporządkowana żadnemu innemu stworzeniu[20]. Prawdę tę streszcza często cytowana przez Ojca świętego wypowiedź Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, według której człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK, 24).

3. OSOBA JAKO ZASADA TEOLOGII MORALNEJ?

3.1. UWAGI WSTĘPNE

Ze względu na to, że „współcześnie zagadnieniem stała się sama etyka", wypada przed zajęciem się właściwymi problemami podać krótką definicję samej teologii moralnej. Teologię moralną można zdefiniować jako naukę o znaczeniu ludzkiego działania w oczach Bożych (coram Deo). Traktuje więc ona o człowieku, którego czyn posiada doniosłość wobec Boga. Ponieważ jednak łaska do wykonania każdego moralnie dobrego czynu została nam ludziom wysłużona przez Chrystusa, i ponieważ jednocześnie w Jezusie Chrystusie „pierwowzór i wypełnienie, norma i wartość, powinność i byt, idea i życie"[21] tego, co moralnie dobre jaśnieje z niefałszowalną jasnością i nieugiętym wymaganiem, Jezus Chrystus jest początkiem (zasadą) chrześcijańskiego działania – a przez to również i zasadą samej teologii moralnej. Streszczając, daje się ona tak zdefiniować: „teologia moralna jest nauką teologiczną o wynikających z nowego bytu w Chrystusie normach moralnych naśladowania Chrystusa w celu upodobnienia się do Chrystusa i uwielbienia Boga w budowaniu Jego królestwa w Kościele i w świecie"[22].

---

[20] F. Tillmann, *Die Idee Nachfolge Christi*, w: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Bd. III, Düsseldorf 1934, s. 6.

[21] J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. I, Münster 1959, s. 22. Dobre oświetlenie tej definicji znajduje się u F. Böckle, *Grundbegriffe der Moral, Gewissen und Gewissensbildung*, Aschaffenburg 1977, s. 5 n.

[22] Por. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 34. Wojtyła przeciwstawia tę podstawową dewizę imperatywowi kategorycznemu Kanta. Por. tamże, s. 35 n.

Trzeba jeszcze dogłębniej wyjaśnić, co rozumie się przez „zasadę teologii moralnej". Zasada teologii jest rzeczywistością, która dla moralnego sensu ludzkiego działania ma znaczenie podstawowe i przenikające. Innymi słowy: zasada ta jest istotnym elementem składowym wszystkich działań moralnych człowieka. Dlatego jest ona również istotnym elementem konstytutywnym teologii moralnej. Jedynie poprzez odniesienie do tej zasady czyny ludzkie mogą ujawnić swój rzeczywiście moralny sens.

Z tego powodu, że zasada konstytutywna działania moralnego jest jednocześnie zasadą konstytutywną teologii moralnej, podstawa teologii moralnej staje się oczywista: celem teologii moralnej musi być ukazanie narzucającej się w doświadczeniu rzeczywistości moralnej i refleksja nad nią w świetle Objawienia. Ten fundamentalny realizm w teologii moralnej trzeba jeszcze bliżej naświetlić w następnym punkcie.

3.2. REALIZM TEOLOGII MORALNEJ

W myśleniu K. Wojtyły – Jana Pawła II prawda odgrywa bardzo wielką rolę. Coś jest prawdziwe, gdy jest tak, jak jest przez Boga myślane i stworzone. Według Jana Pawła II prawda pozwala się definiować jako zgodność bytu realnego z planem Bożym.

To rozumienie prawdy znajduje swój wyraz również w teologii moralnej K. Wojtyły – Jana Pawła II. Według Wojtyły nie można zrozumieć charakteru etyki chrześcijańskiej bez realizmu w etyce. Realizm w etyce oznacza, że normy etyczne są wyprowadzane z rzeczywistości i przez nią uprawomocniane. Stąd miarodajny dla norm etycznych jest byt (istota) tego wszystkiego, co ma doniosłość dla moralnej wartości ludzkich czynów: istota człowieka, czynów (i rzeczy) i istota Boga. Z tego wynika podstawowa teza etyki: „w całym twoim działaniu pozostawaj w zgodzie z obiektywną rzeczywistością"[23]. Tą zgodnością z rzeczywistością jest prawda. Podstawowym wymogiem czynu moralnego jest prawda i prawdziwość wszystkich ludzkich działań. Zadanie teologii moralnej polega zatem na tym, aby z poznania rzeczywistości wyprowadzić normy etyczne[24]. Trzeba przy tym zauważyć, że pojęcie rzeczywistości należy rozumieć adekwatnie: chodzi nie tylko o rzeczywistość, którą poznaje rozum naturalny, lecz także o rzeczywistość, którą ujmuje dzięki Objawieniu rozum oświecony przez wiarę. Toteż podstawową regułą etyki chrześcijańskiej jest: „bądź wierny całej rzeczywistości, tak jak ci ją ukazuje nie tylko rozum, ale również i wiara w świetle Objawienia" (*Elementarz etyczny*, s. 36). Już w tym miejscu możliwa jest pierwsza odpowiedź na pytanie, czy oso-

[23] Rzeczywistość, jaką mamy tutaj na myśli, jest tożsama z prawdą rzeczy. Rzeczywistość jest chcianą przez Boga istotą rzeczy. Inaczej popadlibyśmy w niebezpieczeństwo wyprowadzania norm etycznych z przeżywanych stanów, które mogą być także aberacjami.

[24] Zgodnie z aksjomatem scholastycznym „agere sequitur esse".

ba może być i czy powinna być zasadą teologii moralnej. Z tej racji, że pojęcie osoby opisuje przyrodzoną i nadprzyrodzoną istotę człowieka – czyli jego prawdę – każde ludzkie działanie musi pozostawać w zgodności z rzeczywistością ujętą w pojęciu osoby. Stąd zasada teologii moralnej musi w każdym wypadku odnosić się do rzeczywistości osoby.

3.3. OSOBA JAKO NOSICIEL DZIAŁANIA I MORALNOŚCI

W powyższym przedstawieniu K. Wojtyły teorii osoby jego teoria została streszczona w definicji osoby „jako samorządnego podmiotu, czyli jako centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę związanych poczynań". Ponieważ do istoty osoby należą zarówno rozum i wola, jak i pozostające w ścisłym związku samoposiadanie, samoświadomość i wolność, czyn ludzki, który jest definiowany jako świadome i wolne działanie, jest wyrazem tej osobowej istoty[25]. Lecz również odwrotnie: tak rozumiany ludzki czyn jest jedynie możliwy na gruncie osobowego bytu człowieka. Stąd osobowy charakter człowieka i ludzkie działanie są nierozdzielne[26]. Czyn bierze swój początek w osobie: ja działam, ponieważ świadomie tego chcę[27]. Tylko wtedy czyn ludzki może być moralnie dobry lub zły, gdy człowiek spełniający czyn poznaje znaczenie tego czynu i chce go spełnić. Stąd człowiek w swoim osobowym rdzeniu – jako punkt wyjścia (zasada) ludzkiego czynu – jest jednocześnie odpowiedzialny za moralność tego czynu. Co więcej: w wyniku istotnej dla samej woli relacji do prawdy – od której wola nie może się oderwać – każda decyzja czynu ludzkiego jest jednocześnie decyzją dotyczącą wartości moralnej tego czynu[28]. Stąd moralność jest to rzeczywistość „najbardziej znamienna dla człowieka jako osoby"[29].

Streszczając można powiedzieć, że osobowy charakter człowieka jest nieodzownym warunkiem każdego czynu ludzkiego i moralności tego czynu. Stąd teologia moralna nie może nigdy traktować o czynie ludzkim w oderwaniu od osobowego bytu człowieka. Przyjęcie osoby jako zasady teologii moralnej oznacza po prostu, że teologia moralna wychodzi od człowieka jako osoby w swoich rozważaniach i argumentacji.

---

[25] Por. W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, s. 40. Ten stan rzeczy staje się bardzo wyrazisty, gdy nie spuszczamy oczu z tego, jak przebiega decyzja ludzkiego czynu (por. STh I-II, 12-16). Voluntas deliberata jest wola, która leży na wadze (libra) i zostaje przez rozum rozważona.

[26] Por. C. C a f f a r r a, *Zur Personal-ganzheitlichen Sicht der christlichen Ehe in der neueren katholischen Theologie*, w: *Die Familie ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe. Internationales theologisches Symposion Universität Bamberg 6-8. 11. 1987*, wyd. J. Stöhr, Ottilien 1988, s. 85.

[27] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 172.

[28] Według św. Tomasza z Akwinu, oczywiście występują czyny, które na swój sposób są moralnie obojętne, np. spacerowanie. Każdy jednak czyn w swoim konkretnym spełnieniu ma wartość moralną, gdyż zmierza do jakiegoś celu; por. STh I-II, 18, 8-9.

[29] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 172.

Jeszcze jedno trzeba dopowiedzieć charakteryzując całokształt relacji osoby i czynu. Zachodzi nie tylko relacja osoby do czynu, istnieje również działanie zwrotne czynu na osobę: „spełnienie czynu stanowi równocześnie spełnienie osoby poprzez czyn" (*Osoba i czyn*, s. 187). Trzeba jednak zapytać, czy fakt ten ma jednakowe znaczenie dla czynów moralnie dobrych i moralnie złych? Jeśli czyn posiada moralnie zły cel, wówczas wykonanie tego czynu jest „kontraproduktywne", „stanowi raczej o nie-spełnieniu"(tamże, s. 187). Ów brak moralny oddziałuje z kolei na porządek ontologiczny, gdyż spełnienie osoby zachodzi nie tyle poprzez sam czyn, ile bardziej poprzez moralną dobroć tegoż czynu. Stąd czyn moralnie zły jest „nieurzeczywistnieniem bądź odrzeczywistnieniem mnie samego. Negatywnej wartości odpowiada przeżycie niespełnienia mnie samego"[30].

W świetle tych rozważań wyraźny staje się nowy wymiar tezy głoszącej, że osoba jest zasadą moralności: osoba jest tak dalece zasadą moralności, że zadaniem teologii moralnej staje się ukazanie drogi do pełnego rozwoju osoby – od osoby do jej spełnienia. Teologia moralna, która opiera się na zasadzie personalistycznej, winna nie tylko uzasadniać zakazy, ale także ukazywać pozytywnie ideał, katolicką pełnię chrześcijańskiej osobowości[31].

3.4. OSOBA JAKO EGZYSTENCJA DIALOGICZNA

Rozwinięta przez K. Wojtyłę teoria osoby została streszczona w definicji osoby jako „samorządnego podmiotu, czyli jako centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę związanych poczynań". W świetle niniejszej prezentacji K. Wojtyły teorii osoby stało się zrozumiałe jej odniesienie do wypowiedzi *Gaudium et spes*, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK, 24). Bliższa interpretacja tej wypowiedzi może pomóc zrozumieć, z jakiego powodu osoba jest zasadą teologii moralnej.

W communio o wymiarze międzyosobowym „ja" spotyka „ty" jako drugie „ja", tzn. jako inny podmiot obdarowany taką samą godnością. Oddaje się sprawiedliwość osobowemu bytowi drugiego dopiero wówczas, gdy „ja" traktuje „ty" jako „inne ja" o tej samej godności, a nie jako użyteczny przedmiot. Słowami R. Guardiniego: „Pierwszym krokiem w kierunku ty jest ruch «schowania rąk» i zrobienia miejsca temu, by celowość osoby sama w sobie mogła zostać w pełni dowartościowana"[32].

Na tle tej myśli cytowana powyżej wypowiedź Konstytucji duszpasterskiej daje się głębiej rozumieć. Skoro człowiek jest „jedynym na ziemi stwo-

---

[30] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 21. Por. także t e n ż e; *Osoba i czyn*, s. 186 n.; t e n ż e, *Elementarz etyczny*, s. 39 n.; S t y c z e ń SDS, *Miłość a sens życia*, s. 97 n.

[31] S t y c z e ń SDS, *Miłość a sens życia*, s. 90.

[32] R. G u a r d i n i, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz, Paderborn 1988, s. 134.

rzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego", znaczy to, że Bóg nie stworzył człowieka jako rzecz, przedmiot, lecz jako podmiot, jako istotę samoistną i samorządną, która na gruncie owej samoistności posiada wartość wsobną. Tak ustanawia Bóg w akcie stworzenia osobowy byt człowieka, w którym to akcie Bóg afirmuje człowieka ze względu na niego samego, a nie ze względu na jakiś cel – i w ten sposób ustanawia autonomię człowieka. Innymi słowy: na samym początku człowiek był osobą stojącą przed Bogiem. Obecnie osoba jest zawsze przyporządkowana do „ty", do wspólnoty. Ponieważ osobowy byt człowieka został ustanowiony mocą bezwarunkowego „tak" Boga w akcie stworzenia, tak że nie został podporządkowany żadnemu celowi, Bóg, od którego człowiek otrzymał swój byt osobowy, swoje „ja", jest jednocześnie „Ty", do którego jest przyporządkowany. Bóg stwarza osobę „przez akt, który jej godność wynosi i właśnie przez to ustanawia, mianowicie przez wezwanie. To zaś oznacza, że Bóg ją powołuje do swojego Ty – ściślej, że On siebie określa dla człowieka jako Ty" (R. Guardini, *Welt und Person*, s. 144). Dlatego Bóg jest „zasadą osobowej egzystencji człowieka" oraz jego „nieuwarunkowanym Ty"[33].

Jeśli więc człowiek został stworzony przede wszystkim jako osoba wobec Boga i jako taki dla Boga, ma to istotne znaczenie dla teologii moralnej: człowiek jako powołany przez Boga winien Bogu dawać odpowiedź swoim życiem. Ze względu na to, że ludzkie życie nierozerwalnie wiąże się z działaniem, a działanie pochodzi z osobowego rdzenia człowieka, również jako działający musi człowiek dawać odpowiedź Bogu. Czyż jego czyn nie jest wyróżnionym sposobem odpowiadania na Boże wezwanie? Stąd teologia moralna zajmuje się człowiekiem, który jako działający ma od-powiadać przed Bogiem, ponieważ jako osoba jest kimś przez Boga powołanym (wezwanym). Osoba ludzka, jako zasada teologii moralnej, staje się tu drogą: człowiek winien tak działać, aby każdy z jego czynów był odpowiedzią na Boże wezwanie, a przez to na miłość Bożą. Ponieważ człowiek jest osobą, jako działający stoi zawsze wobec Boga, do którego jest w drodze: człowiek musi działać coram Deo.

Z tego, co zostało powiedziane, wynika jeszcze jeden wymiar, w którym zasadą teologii moralnej staje się osoba jako droga (jako osoba w drodze do Boga, osoba w obliczu Boga). Poprzez Boże wezwanie w stworzeniu człowieka zostaje ustanowiona niezbywalna godność osoby ludzkiej. Ponieważ owa godność należy do rzeczywistości, zgodnie z wyżej wyjaśnioną zasadą należy widzieć tę godność w każdym czynie. Z tej godności danej wraz z bytem wypływają normy etyczne, dotyczące postępowania wobec samego siebie, wobec innych, a także wobec Boga, ponieważ godność ludzka istnieje tylko na wzór godności, jaką posiada Bóg.

---

[33] Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 22.

3.5. OSOBA JAKO ZASADA TEOLOGII MORALNEJ

Osoba jako zasada teologii moralnej? Tak brzmiało postawienie problemu. Bliższe zaznajomienie się z nim pokazało, że osoba może i musi być (nie może nie być) zasadą teologii moralnej. Zasadę należy rozumieć tutaj w potrójnym sensie: jako początek, drogę i cel. Osoba stoi u początku teologii moralnej, ponieważ człowiek jako działający musi odpowiedzieć na wezwanie Boże i ponieważ jego czyn ma respektować godność każdej osoby. Człowiek jest wreszcie celem teologii moralnej, o ile rozwinięta osobowość chrześcijańska jest ideałem, do którego chrześcijanin musi dorastać.

W zakończeniu rozważań tej części należy podnieść jeszcze jedną ważną cechę teologii moralnej. Człowiek jednoczy w sobie różnorakie przeciwieństwa: duszę i ciało, wolność i popęd, etc. Pomimo to człowiek tworzy jedność, tak iż wszystkie te przeciwieństwa łączą się w oparciu o jego osobową istotę. Dlatego człowiek jest jednością ciała i duszy. Człowiek nie jest tylko duchem, jakby jego ciało było pozbawione znaczenia. Przeciwnie, ciało jest integralnym momentem konstytutywnym osoby ludzkiej. Duchowy wymiar osoby ludzkiej wyraża się poprzez ludzkie ciało. Jan Paweł II mówi tu o „języku ciała"[34]. Dotykamy w tym miejscu istotnej myśli encykliki *Humanae vitae*, którą teraz wypadnie nam zająć się bliżej[35].

4. ZNACZENIE PERSONALIZMU NA PRZYKŁADZIE „HUMANAE VITAE"

Chcemy poniżej pokazać znaczenie personalizmu na wybranym przykładzie. Chociaż można by tu podjąć każdy dowolny temat teologii moralnej, gdyż osoba jako zasada teologii moralnej jest relewantna dla każdego jej tematu, to przykład *Humanae vitae* wydaje się szczególnie odpowiedni, gdyż tutaj relewantność teorii osoby jest wyraźnie rozpoznawalna. Nie idzie o jakiś dalszy przyczynek w dyskusji wokół *Humanae vitae*, lecz o przedstawienie znaczenia teorii osoby dla teologii moralnej w ogóle na wybranym przykładzie[36].

---

[34] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 403-419. Por. także z tym, co zostało wyżej powiedziane w części drugiej o transcendencji i integracji.

[35] Temat „osoba jako zasada jedności" trzeba by jeszcze bardziej przybliżyć. Również jedność naturalnej i nadprzyrodzonej moralności jest przeżywana jako jedność natury osobowej. Por. na ten temat: Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 223 n.; T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, w: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, wyd. F. Tillmann, t. I, 1 cz. 1. Düsseldorf 1938, s. 18-20, 26, 35, 43 n.

[36] Odpowiada to także życzeniu Ojca świętego, by norm etycznych *Humanae vitae* nie poddawać dyskusji. Zadanie teologii moralnej polega o wiele bardziej na oświetlaniu tychże. (Por. Jan Paweł II, Przemówienie z 12 XI 1988 do Kongresu Teologów Moralistów, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XI, 4, Città del Vaticano 1988, s. 1520-1527). Wskutek tego także bibliografia odnosząca się do *Humanae vitae* nie zostanie tu uwzględniona, gdyż nie chodzi tu o dy-

4.1. ARGUMENTACJA W „HUMANAE VITAE"

Znacząca dla rozumienia *Humanae vitae* jest wizja człowieka, na podstawie której argumentuje się w tej encyklice. W punkcie siódmym czytamy, że należy uwzględnić „całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny". Encyklika wychodzi od człowieka, który jest kimś więcej niż czysto immanentną istotą wobec świata, poddającą się opisowi. Do istoty człowieka należy jego powołanie do życia nadprzyrodzonego i wiecznego. Już tutaj ukazuje się znaczenie realizmu w etyce: realistyczna etyka z działaniem człowieka wiąże zawsze również jego nadprzyrodzone powołanie. Wszelkie ludzkie działanie wychyla się ku wieczności. Jest wychyleniem się ku Bogu.

Jakie znaczenie ma w argumentacji *Humanae vitae* osobowy byt człowieka? Ponieważ człowiek z istoty swojej jest osobą, wszelkie jego świadome wyrażanie się i czyny muszą mieć osobowy charakter. Odnosi się to także do miłości człowieka. Miłość ludzka jest czymś więcej niż życiem popędu: jest ona miłością osobową. Ponieważ osobowy byt człowieka jest zakotwiczony w jego podobieństwie do Boga, również miłość człowieka ma wzór w miłości Bożej. To oznacza, że miłość Boska jest pierwowzorem wszelkiej prawdziwie ludzkiej, tzn. osobowej miłości. Ta analogia pomiędzy miłością Boską a ludzką sprawia, że poprzez wzajemny dar w miłości osoby ludzkie znajdują swoje spełnienie w miłości Bożej[37].

Na tym tle miłość małżeńska[38] pozwala się bliżej scharakteryzować (por. *Humanae vitae*, 9): miłość małżeńska musi być w pełni ludzka – powoduje nią oczywiście instynkt, lecz musi być określona także przez rozum i wolną wolę. Toteż musi być ona całkowita: musi mieć na względzie i obejmować całego człowieka i nie wolno jej niczego wykluczać – również jego złych właściwości. Stąd wypływa wreszcie wyłączność i wierność miłości. Miłość czasowo ograniczona nie kocha całego człowieka. Te wymagania zawierają już podstawowe dane sakramentalności małżeństwa: miłość, która jest w pełni ludzka i całkowita, zawiera również wiarę; musi być miłością „w wierze". Wreszcie do miłości małżeńskiej należy płodność: miłość małżeńska jest na wzór miłości Boskiej. Miłość Boga jest zawsze „płodna", gdyż jest nieodłączna od Jego czynu. Prawdziwa małżeńska miłość chce się tak wielce udzielać, że wykracza poza siebie i trwa ponad sobą. Akt małżeński zawiera podwójne zna-

---

skusję, lecz o przedstawienie. Dla zrozumienia encykliki wskażmy na: H. Urs von Balthasar, *Ein Wort zu „Humanae vitae"*, w: tenże, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, s. 119-128.

[37] Por. HV, 8. Por. także KDK, 24: Jezus Chrystus „daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego".

[38] Por. o małżeństwie: D. von Hildebrand, *Die Ehe*, Ottilien 1983.

czenie: jest wyrazem miłosnego związania się i służy wzbudzeniu nowego życia (por. *Humanae vitae*, 8, 9, 11).

Tutaj znajduje się już pierwszy argument za odrzuceniem sztucznego zapłodnienia, gdyż w nim płodność zostaje oddzielona od miłości. Ale i miłość, która wyklucza płodność, która nie chce się dalej udzielać, nie jest również prawdziwą miłością, ponieważ jest niepodobna do miłości Bożej i zaprzecza prawdzie miłości Boga (por. *Humanae vitae*, 9).

Człowiek jako osoba jest królem stworzenia. Wyraża się to w jego zdolności do panowania i opanowywania natury (por. *Humanae vitae*, 2). Bóg powierzył człowiekowi stworzenie, aby zarządzał nim jako namiestnik Boga. To przekazanie stworzenia obejmuje również dalszy przekaz ludzkiego życia. Wiąże się ono ze zjednoczeniem miłosnym, tak iż w związku miłosnym ludzie stają do dyspozycji Boga w celu wzbudzenia nowego życia. Dlatego warto zauważyć, że w encyklice stale występują sformułowania „przekazywanie ludzkiego życia" i „budzenie nowego życia". Obydwa sformułowania wyrażają służebny charakter w przekazywaniu ludzkiego życia: człowiek jest panem życia, jest sługą życia, ponieważ jest sługą Boga, wyłącznego Dawcy życia (por. *Humanae vitae*, 17). Wzbudzenie nowego życia wiąże się zawsze z wkroczeniem Boga. To oznacza, że oddzielenie obydwu znaczeń przedstawia odrzucenie Boga, swoiste „non serviam" przeciwko poleceniu odnoszącemu się do stworzenia[39]. Należy zwrócić uwagę, że służba przkazywania życia odnosi się nie tylko do wzbudzania życia, lecz również do wychowywania dzieci[40]. Także tutaj mężczyzna i kobieta służą Bogu w małżeństwie. Oddzielenie obydwu znaczeń jest następnie także obrazą natury mężczyzny bądź kobiety, gdyż zdolność przekazywania życia wiąże się ze zjednoczeniem miłosnym. Sztuczne zapłodnienie sprzeciwia się tym samym rzeczywistości człowieka. Tutaj staje się również zrozumiałe, dlaczego w *Humanae vitae* podnosi się wielokrotnie szacunek wobec drugiego i jego godności (por. *Humanae vitae*, 17, 20): prawdziwy respekt dla godności drugiego powstrzymuje przed tym, by nim manipulować i czynić go użytecznym dla siebie. Dlaczego zaś naturalne planowanie rodziny jest dozwolone? Z doświadczenia wiadomo, że nie każde obcowanie małżeńskie przynosi nowe życie. Tym samym już z natury jest poznawalne, że nie zachodzi żaden wykluczający związek pomiędzy stosunkiem małżeńskim a budzeniem nowego życia. Przestrzegając naturalnego

---

[39] Por. HV, 13: „Jeżeli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny, jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli".

[40] Por. HV, 8. Por. także: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 29: „Płodność miłości małżeńskiej nie zacieśnia się wszakże tylko do fizycznego rodzenia dzieci, choćby nawet była pojmowana w swym specyficznie ludzkim wymiarze: poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci – Kościołowi i światu".

rytmu, człowiek działa jako osoba, gdyż dzięki mocy swego rozumu rozpoznaje ten rytm. Te biologiczne prawa należą do jego osoby. Jego zadaniem jako osoby jest opanować je poprzez rozum i wolę i wintegrować w swoją miłość (*Humanae vitae*, 10). Naturalne planowanie rodziny jest przeto wyrazem królewskiej godności człowieka, któremu została dana zdolność panowania nad naturą. Wbrew temu w antykoncepcji troską człowieka nie jest integracja naturalnego rytmu, lecz człowiek chce czynić siebie w ten sposób panem życia (por. *Humanae vitae*, 10). Staje się tu zrozumiałe, co oznacza, że „konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego" (*Humanae vitae*, 11). „Swoje wewnętrzne przeznaczenie" znaczy, że akt jako taki, to znaczy ze swojej istoty, musi pozostawać otwarty na budzenie nowego życia. Nie ma to miejsca w przypadku antykoncepcji, ponieważ ta wyklucza przekazywanie życia ludzkiego i zmienia strukturę aktu małżeńskiego. Jak bardzo encyklika *Humanae vitae* wychodzi z całościowego obrazu człowieka, który obejmuje nadprzyrodzone w sposób całkowicie naturalny, ukazuje się w zalecanych środkach pomocy zachowywania norm moralnych: encyklika podkreśla wielokrotnie, że wierni otrzymują do tego moc w sakramentach i w modlitwie (por. *Humanae vitae*, 25, 29).

4.2. „HUMANAE VITAE" W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI O OSOBIE

W uzupełnieniu do tego, co dotychczas zostało powiedziane, trzeba jeszcze wskazać na aspekty ludzkiego bytu osobowego, które są doniosłe dla nauczania encykliki. Powyżej zostało przedstawione, że osoba ludzka posiada zdolność – wynikającą z jej „transcendencji w czynie" – uporządkowania w całość (integracji) wszystkich swoich energii i władz. Gdyby człowiekowi zabrakło tej zdolności, byłby on zaledwie zbiorowiskiem różnorodnych sił, władz i dynamizmów, które by się nawzajem zwalczały, byłby jakimś subpersonalnym chaosem. Dopiero ludzka zdolność do integracji wynosi wszystkie jego siły i potencjalności na poziom bytu osobowego. W ten oto sposób również ciało ludzkie jest czymś więcej niż czysto biologiczną strukturą: jest wyrazem i istotnym elementem konstytutywnym osoby[41]. Jakże wiele dowiadujemy się o człowieku patrząc na człowieka, obserwując jego wygląd zewnętrzny i jego postępowanie. Ciało jest medium, za pomocą którego człowiek komunikuje siebie innym ludziom[42]. Ten „język ciała"[43] odnosi się także do

[41] Zob.: „Ta właśnie niejako «osobotwórcza» (a nie tylko «osobowościowa») funkcja płci wskazuje, jak głęboko człowiek przy całej swojej duchowej samotności, przy całej jedyności i niepowtarzalności właściwej osobie, ukonstytuowany jest przez ciało jako «ten» lub «ta»", w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 42.

[42] Por. bardzo jasne przedstawienie cielesności człowieka, w: J. Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978, s. 53 n.

[43] Zob. drukowany w niniejszym numerze „Ethosu" artykuł: R. Buttiglione, *Ciało jako język*. Przyp. red.

zjednoczenia miłosnego. Nie może ono pozostawać – nie wolno go pozostawić! – na płaszczyźnie instynktu. Winno zostać wintegrowane w miłość osobową i przez to stać się wyrazem miłości całkowicie ludzkiej. Właśnie przez to obcowanie małżeńskie otrzymuje dopiero swoją wyższą wartość: jest ono „jedynym wypełnieniem miłości oblubieńczej i jej tęsknoty za jednością"[44]; zachodzi jednak to tylko wówczas, gdy jest ono rzeczywiście aktem osobowym, przyporządkowanym wzajemnemu darowaniu siebie i przyjęciu[45].

Jak już zostało wyjaśnione[46], do miłości całkowicie ludzkiej należy podwójne znaczenie: obustronne obdarowywanie siebie sobą i pragnienie płodności. Stosunek małżeński, który pragnie płodności sztucznie, niejako z zewnątrz, wyklucza tym samym istotny element osobowej miłości; oddanie się nie odpowiada już prawdzie całkowitego daru osoby z siebie; nie jest już bezwarunkowym wyrazem miłości i tym samym zaprzecza realizmowi w etyce. Ten odwrót od rzeczywistości pokazuje się także w innym aspekcie: stosunek jest wyrazem wzajemnego darowania się sobie. Przy antykoncepcji nie ma on jednak właściwej mu pełni, gdyż ludzie nie chcą się sobie darować w swojej zdolności rozmnażania[47]. Odrzucenie antykoncepcji jest nakazem realizmu w etyce.

Z tego, co wyżej powiedziano, wynika jeszcze jedno. Małżeństwo jest communio personarum, w którą powinien wchodzić wymiar cielesny człowieka. Stan rzeczy spowodowany przez środki antykoncepcyjne pokazuje jednak, że właśnie w wymiarze cielesnym nie występuje wzajemne darowanie i przyjęcie siebie, które jest istotne dla miłości i dla communio personarum. Jak może tak przeżywana miłość odzwierciedlać miłość Boga? Być może różnica z naturalnym planowaniem rodziny staje się tu jeszcze wyraźniejsza. Naturalne planowanie rodziny w sensie odpowiedzialnego rodzicielstwa jest wyrazem miłości do współmałżonka, dzieci i dobra społeczności, która z pełnej miłości troski nie decyduje się na poczęcie. Ale naturalne planowanie rodziny mówi „tak" wobec kondycji człowieka, jego okresowej płodności i powstrzymuje się w okresach płodnych od wzajemnego obcowania. Tym samym również wstrzemięźliwość jest wyrazem prawdziwej miłości, która tak bardzo jest zatroskana o drugiego, że bierze na siebie również ową wstrzemięźliwość. Jakaż zasadnicza różnica w stosunku do wszelkich sztucznych środków, które miłość nieludzko instrumentalizują.

---

[44] D. von Hildebrand, dz. cyt., s. 7-9.

[45] Por. Pius XII, Przemówienie do członków Katolickiego Związku Akuszerek i Akuszerów Włoskich 29 X 1951, w: A. Utz, F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, Freiburg Schweiz 1954, s. 528.

[46] Por. par. 4.1.

[47] Por. tutaj Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 32. Ojciec święty wskazuje, że zachowanie naturalnego rytmu „pociąga za sobą akceptację cyklu osoby, to jest kobiety, a co za tym idzie, akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą". Dalej wskazuje, że seksualność nie może być używana jak przedmiot, by nie rozrywać osobowej jedności duszy i ciała. W tym miejscu znaczenie personalizmu dla argumentacji staje się wyraźne.

Tak oto dochodzimy do końca. W dotychczasowych rozważaniach zostało pokazane, że skoro osoba jest zasadą teologii moralnej jako nauki normatywnej, teologia ta winna prowadzić do pełnego rozwoju osoby: od osoby do jej spełnienia. Postać odpowiedzialnego rodzicielstwa przedstawiona w *Humanae vitae* jest bardzo pomocna do rozwoju pełni osoby. Ta forma planowania rodziny wymaga – poprzez nieodzowne samoopanowanie – wzrostu sił duchowych. Rozwój sił duchowych, ich panowanie, jest przecież charakterystyczne dla osobowego bytu człowieka. To więc, co tu jest wymagane, prowadzi „siłą rzeczy" do rozkwitu pełnej miłości – mającej na uwadze drugiego i troskę o niego – przez co właśnie doskonali się miłość w jej małżeńskiej i rodzinnej postaci (por. *Humanae vitae*, 21). Nie trzeba nikogo przekonywać, jak bardzo stosowanie antykoncepcji sparaliżowało wrażliwość moralną naszego społeczeństwa: pornografia, rozwody, nie skrępowana niczym „samozrozumiałość" intymnych kontaktów seksualnych wśród młodzieży, aborcja itp. – są wyrazami mentalności, która nie zna bądź nie chce znać prawdziwej istoty ludzkiej miłości, jednocześnie te negatywne przejawy są smutnym dowodem tego, jak bardzo poszczególny czyn, który uderza w człowieka, utrudnia i wstrzymuje jego rozwój jako osoby w ogóle.

5. UWAGA KOŃCOWA

Osoba jako zasada teologii moralnej? Takie postawienie pytania może zdziwić. Czy może filozoficzne pojęcie osoby jako właśnie pojęcie filozoficzne być zasadą teologii moralnej? Otóż dokładnie na tym polega jego moc i przewaga jako zasady teologii moralnej. Z jednej bowiem strony, mamy tu pojęcie, którego zasadność daje się wykazać w sposób czysto naturalny, z drugiej zaś strony, tak ujęte pojęcie osoby jawi się jako niepełne bez Boga, ponieważ osobowy byt człowieka jest zahaczony w swoim podobieństwie do Boga. Tak więc pojęcie osoby pozwala na filozoficzną argumentację w obrębie teologii moralnej, a nawet ją na tę argumentację „skazuje", co umożliwia pokazanie wymiaru racjonalnego norm etycznych, z drugiej jednak strony, wskazuje ono eo ipso na rzeczywistość Boga i wpisuje przez to rozważania moralnoteologiczne w całość teologii[48]. Teologia moralna, która buduje na osobowym bycie człowieka, tkwi w podstawach egzystencji Boga. Toteż pojęcie osoby jest dla teologii koniecznym „instrumentem do uchwycenia Nieuwarunkowanego, Transcendentnego i Istotnego"[49].

---

[48] Por. tutaj K. Krenn, *Glaube und Kirche heute. Zur Situazion heutige Theologie angesicht einer Neuevangelisierung Europas*, Rohrbach 1989, s. 3.

[49] Wskażmy na to, że osoba jest nie tylko zasadą teologii moralnej, lecz całej teologii. Por. K. Krenn, *Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie. Festvortrag für Bischof Josef Stimpfle am 29. 10. 1988 in Augsburg*, „Forum Katholische Theologie" 5(1989) s. 57: „Byłoby wspaniałym zadaniem, gdyby można prześledzić w całości tę czasem rozpoznawalną, czasem ukrytą myśl w Kościele i teologii, która ciągle na nowo wszystko podobnie odnosi do osoby".

Wydaje się, iż w równej mierze ogólne rozważania teoretyczne, jak i szczegółowy przykład *Humanae vitae* mogły pokazać, że osoba może i musi być zasadą teologii moralnej. Dokładne refleksje na przykładzie encykliki pokazały, jak bardzo pytania moralne są naznaczone rozumieniem człowieka jako osoby. Tym samym jeszcze jedno staje się jasne: określenie osoby ludzkiej, czyli człowieka jako obrazu Bożego, nie jest li tylko bawieniem się w słowa. Przeciwnie, ma istotne znaczenie dla prawdziwie ludzkiego działania. Człowiek, który jest obrazem Boga, musi także na podobieństwo Boga działać! A to pokazuje jeszcze jedno: antropologia jest istotnym warunkiem etyki. Tylko ten, kto zna człowieka, może powiedzieć, jak powinien on działać[50].

„W każdym czasie pewne szczegółowe zagadnienia etyczne stają się aktualne – współcześnie zagadnieniem stała się sama etyka, o niej samej wiele się wciąż pisze i mówi". Te słowa Karola Wojtyły zapoczątkowały nasze rozważania. Idąc dalej można powiedzieć: etyka sama stała się pytaniem, ponieważ człowiek stał się pytaniem. Dlatego refleksja nad osobową istotą człowieka jest pilnym zadaniem współczesnej teologii moralnej, ponieważ tylko pogłębione poznanie istoty człowieka może pomóc etyce wyjść z kryzysu.

Tłum. *Ks. Alfred Wierzbicki*

---

[50] Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej 10 IV 1986, *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność*, „L'Osservatore Romano" 7(1986) nr 5, s. 10: „Dlatego jest rzeczą konieczną, by rozważania z zakresu etyki znajdowały podstawy i zakorzeniały się coraz głębiej w prawdziwej antropologii, antropologia zaś – w metafizyce stworzenia, która zawsze stanowi centrum myśli chrześcijańskiej. Kryzys etyki jest najbardziej oczywistym «testem» kryzysu antropologii, do którego prowadzi z kolei odrzucenie prawdziwie metafizycznego sposobu myślenia".